



**You have downloaded a document from  
RE-BUŚ  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Kategorie semantyczne "tekstu" bułgarskiego obrzędu łazarskiego: kod akcyjalny

**Author:** Joanna Mleczko

**Citation style:** Mleczko Joanna. (2009). Kategorie semantyczne "tekstu" bułgarskiego obrzędu łazarskiego: kod akcyjalny. W: M. Cichońska (red.), "Kategorie w języku: język w kategoriach" (S. 217-227). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersytet ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

JOANNA MLECZKO  
Katowice—Sosnowiec

## Kategorie semantyczne „tekstu” bułgarskiego obrzędu łazarskiego Kod akcjonalny

„Wszelki obrzęd jako kulturowa reakcja na stan naturalny polega na tym, iż na różne sposoby w kilku kodach wyraża się i podkreśla znakami języka symbolicznego zaistnienie owego stanu naturalnego” (WASILEWSKI, 1980: 285). N.I. Tołstoj wyróżnił 7 takich kodów: **kod akcjonalny** (wykonywane czynności), **kod przedmiotowy** (użyte przedmioty), **kod werbalny** (wypowiadane słowa), **kod personalny** (postaci obrzędowe), **kod przestrzenny** i **kod temporalny** (miejsce i czas podejmowanych działań) oraz **kod muzyczny** (muzyka towarzysząca realizacji obrzędu) (ТОЛСТОЙ, 1995: 167).

Niniejszy artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie o miejsce, jakie w tym swoistym „tekście kultury”, jakim jest obrzęd, zajmuje semantyczna kategoria czynności<sup>1</sup>. Kwestia ta zostanie omówiona na przykładzie bułgarskiego obrzędu cyklu wiosennego — *łazaruwanie*. Na terenie Bułgarii (występuje także w innych krajach bałkańskich) znany jest on w wersji podstawowej, polegającej na obchodzeniu przez grupę obrzędową domów we wsi, oraz w kilku wariantach lokalnych, gdzie do spotkania z członkami wiejskiej społeczności dochodzi w specjalnie wyznaczonej przestrzeni publicznej. Należy on do tzw. *rites de passage*, obrzędów, które w sposób symboliczny wyrażają zmiany dokonujące się w życiu społeczności wsi i przyrody (uczestniczki *łazaruwane* to dziewczęta w wieku przedmałżeńskim, które dzięki udziałowi w nim zostają włączone

---

<sup>1</sup> W artykule przywołane zostały tylko najbardziej reprezentatywne działania rytualne (kod akcjonalny *łazaruwanie* charakteryzuje duża wariantowość), poświadczone w przynajmniej kilku źródłach rejestrujących przebieg obrzędu w różnych miejscach, bądź takie, które szczególnie dobrze ilustrują łączenie pragmatyki i semantyki obrzędu.

do nowej grupy społeczno-wiekowej, co odbywa się w porze przechodzenia zimy w wiosnę).

Twórca teorii *rites de passage* A. van Gennep wyodrębnił w ich strukturze trzy podstawowe fazy, z których każda charakteryzuje się ściśle określonym zespołem czynności mających na celu manifestację stanu, w jakim w danej chwili znajduje się jednostka poddawana obrzędowi przejścia (*Słownik...*, 1987: 259—260).

Pierwszy etap to faza wyłączenia, podczas której jednostka zostaje odłączona od swego środowiska społecznego. W przypadku *lazaruwanie* jest ona związana z okresem przygotowań do jego realizacji. Wtedy to uczestniczące w obrzędzie dziewczęta, w izolacji od reszty wiejskiej społeczności — na granicy między światem „swoim” i „obcym” (nad rzeką, przy źródle, studni (КАМЕНОВА, 1992: 42)), w miejscach leżących w obrębie świata „obcego” (na polanie (ДАСКАЛОВА-ЖЕЛЯЗКОВА, 1989: 99)) czy wreszcie takich, które stają się jego częścią okazjonalnie, dzięki obecności grupy obrzędowej (w domu jednej z *lazarerek* (СПАСОВ, 1891: 17—18; ЗАХАРИЕВ, 1932: 188; СТАМЕНОВА, 1986: 265; КУЗМАНОВА, 1989: 244)) — spotykają się, by przyswoić sobie rytualne pieśni i tańce<sup>2</sup>.

Rytualna separacja, której celem jest wyłączenie jednostki dokonującej zmiany statusu społecznego z jej dotychczasowej roli, ma umożliwić kontakt ze sferą „obcego” — pozyskanie do współpracy tych, od których zależy pomyślny przebieg obrzędu — kreacja nowego stanu tak w planie społecznym, jak i kosmicznym. Szczególnie wyraźnie widać to na przykładzie przygotowań do realizacji jednego z lokalnych wariantów obrzędu, w którym przez kilka kolejnych sobót poprzedzających dzień św. Łazarza, gdy obrzęd jest realizowany, dziewczęta spotykają się w domu jednej z nich, by powtarzać obrzędowe pieśni. Nie wracają jednak do swych domów, lecz spędzają tu noc. W planie antropologicznym sen symbolizuje śmierć człowieka, ale tylko częściową, z której — dzięki przebudzeniu — możliwy jest powrót do życia (ZADROŻYŃSKA, 1985: 59). Ta pozorna śmierć oznacza czasowe przenosiny w zaświaty — przeniknięcie do sfery *sacrum*, symboliczne zbliżenie do jej mieszkańców. Kolejne próby nawiązania łączności z „tamtym” światem mają miejsce następnego dnia o świcie, kiedy dziewczęta udają się na cmentarz. Wykonywane tu czynności rytualne (*choro* wokół ognia — tradycyjnie postrzeganego jako pośrednik między *sacrum* i *profanum* (Българска митология..., 2006: 219)), ale również ich lokalizacja czasoprzestrzenna (świt — sfera ścierania się antagonistycznych sił ciemności i światła, chaosu z uporządkowanym kosmosem (BRZOWSKA-KRAJKA, 1994: 70); cmentarz — miejsce wyznaczające granicę między sferą nieoswojoną a oswojoną (ЯНЕВА, 1984: 43)), jednoznacznie wskazują na chęć

<sup>2</sup> Czasami mogą tu mieć miejsce także: wybór przywódczyni grupy łazarskiej oraz ustalenie jej składu.

podtrzymania nawiązanego już wcześniej kontaktu z „tamtym” światem. Potwierdzają to słowa towarzyszących tańcom pieśni, gdzie nieprzypadkowo pojawia się motyw drzewa kosmicznego, któremu kultura ludowa przypisuje rolę mediatora między „tym” a „tamtym” światem, oraz snu (КУЗМАНОВА, 1989: 246—247). Nie bez znaczenia pozostaje tu także sposób emisji głosu podczas wykonywanej wówczas specjalnej pieśni „на покане”. Dzięki śpiewowi na bardzo wysokich tonach, określanemu właśnie jako „покане”, realizuje się symboliczny kontakt „dołu” z „górami” — sfery *profanum* ze sferą *sacrum* (КУЗМАНОВА, 1989: 263), co zresztą wyraża treść samej pieśni: „Пасла мома, пасла мома / стадо ле по планина, / та изпасла, та изпасла / йовен ле двеста гроша. / Турила му, турила му / дзвонец ле триста гроша. / Дзвонец дръпна, дзвонец дръпна — / земня се затресе, / мома викна, вова викна — / небо се разцапи!” (КУЗМАНОВА, 1989: 269).

Faza marginalna rozpoczyna się wraz z realizacją obrzędu. Według niektórych źródeł (ВАСИЛИЕВА, 1993a: 249; КУЗМАНОВА, 1993: 88), *łazarki* obowiązuje nakaz obchodzenia wsi w kierunku ze wschodu na zachód. Co prawda ruch prawoskrętny, a więc wartościowany pozytywnie, stanowi wzorzec ruchu we wszystkich niemal działaniach rytualnych (ТОМИЦЦЫ, 1975: 90), to jednak w przypadku *rites de passage* większe znaczenie wydaje się mieć fakt, iż ruch „[...] zgodny »ze słońcem« — zarazem z ruchem księżyca, gwiazd, a więc mierników upływu czasu, rytmu dnia i nocy, miesięcy i pór roku — służy posuwaniu biegu świata i czasu w przyszłość [...]” (WASILEWSKI, 1978: 83). Przejście jednostki z jednej grupy wiekowej do drugiej, jednej pory roku w drugą, które obrzęd łazarski ma potwierdzić, urzeczywistni się tylko wtedy, gdy nastąpi otwarcie umożliwiające „skok w przyszłość, zmianę” (WASILEWSKI, 1978: 95).

Przy powitaniu grupy obrzędowej na podwórzu każdego z odwiedzanych domów zwraca uwagę — obecny w niektórych miejscach (ЗАХАРИЕВ, 1932: 190; КУЗМАНОВА, 1993: 88) — zwyczaj obsypywania *łazarek* ziarnem. Sama czynność obsypywania ziarnem jest starym symbolem oczyszczenia i przekazywania zawartych w nim życiodajnych sił (KUBIAKOWIE, 1981: 29). W obrzędzie łazarskim mamy zapewne do czynienia zarówno z jedną, jak i drugą funkcją. Wobec faktu, że jego uczestniczki, z racji zawieszenia między dwoma stanami, bycia poza czasem i społeczeństwem, traktuje się jak osoby święte i nietykalne, ale jednocześnie niebezpieczne (CZERWIŃSKA-BURSZTA, 1986: 56), obsypywanie ich ziarnem należałoby odczytywać jako działanie o charakterze apotropaicznym, mającym na celu odsunięcie zagrożenia, jakie niesie z sobą obcowanie z przedstawicielami sfery „obcego”. Jednakże, biorąc pod uwagę wegetatywne właściwości ziarna, obsypywanie nim *łazarek* — dziewcząt stojących u progu nowego życia, w którym najważniejsza będzie zdolność do prokreacji — może także oznaczać chęć obdarzenia ich siłą i płodnością (ГАБРОВСКИ, 1989: 47). Ponadto *łazaruwanie* to przecież obrzęd,

w którym zmiany zachodzące w planie społecznym przebiegają równocześnie z tymi, które mają miejsce w przyrodzie. Tak więc działania rytualne z użyciem ziarna, które według ludowych wierzeń zawiera w sobie siłę mogącą ożywiać przyrodę (ГАБРОВСКИ, 1989: 47), podejmowane na początku roku wegetatywnego, kiedy roślinność budzi się z zimowego snu, mają tu spełniać jeszcze jedną istotną funkcję. Ich zadaniem jest wpływanie na wegetację, a w konsekwencji zapewnienie urodzaju na najbliższy rok — w jednym z rejonów Bułgarii, zaraz po tym, jak gospodyni obsypie je ziarnem, *łazarki* śpiewają: „Родило се, преродило, / Та на земята натегнало: / От два класта шиник жито, / От два грозда ведро вино” (ЗАХАРИЕВ, 1932: 190).

Działania podejmowane przez grupę obrzędową w obejściach odwiedzanych domów (*Българска митология...*, 2006: 182) lub w specjalnie wyznaczonej przestrzeni publicznej: na cmentarzu (КУЗМАНОВА, 1989: 247), w karczmie (ЙОРДАНОВА, 1996: 136—139), na placu wiejskim (АНГЕЛОВА, 1960: 725), charakteryzuje, właściwe fazie marginalnej obrzędu, balansowanie między dwoma światami. Najważniejszy element kodu akcyjnego tego etapu to taniec obrzędowy. Wykonywany przez osoby predestynowane do roli międzysferycznych mediatorów, w miejscach stanowiących punkty graniczne między „tym” a „tamtym” światem (podwórze, cmentarz, karczma (ЯНЕВА, 1984: 43; KOWALSKA, 1985: 77)) lub w samym centrum świata „swego” (plac wiejski (ELIADE, 1993: 65—67)), służy nawiązaniu kontaktu z *sacrum*, co ma być gwarantem spełnienia życzeń zawartych w towarzyszących mu pieśniach. W praktyce oznacza to uzyskanie zgody na dokonanie się przejścia. Pieśni wykonywane przez *łazarki* nie są bowiem niczym innym, jak swoistą ilustracją zmian, jakie właśnie dokonują się w życiu członków wiejskiej społeczności. I tak oto cykl paniński (*łazarki* występują w obrzędzie w podwójnej roli — jako postaci obrzędowe i jako realne mieszkanki wsi) tworzą pieśni wyznaczające poszczególne etapy wchodzenia dziewczyny w dorosłe życie: zostaje panną — obiektem zainteresowania rówieśników płci przeciwnej, znajduje chłopaka, zostaje narzeczoną. Podobnie jest w przypadku pieśni, których adresatami są kawalerowie — pokazani tu we właściwej im roli „poszukiwaczy żony”. Poszczególne grupy tematyczne, w jakie łączą się pieśni cyklu kawalerskiego, odpowiadają tym, które występują w cyklu panińskim: chłopak zaczyna szukać dla siebie dziewczyny, znalazł właściwą kandydatkę na żonę, jest już zaręczony. Zmiany, które następują w życiu dziewcząt i chłopców (z perspektywy tych zachodzących w obrzędzie), pociągają za sobą reakcję ich rodziców — w cyklu gospodarskim przeważają pieśni o tematyce weselnej, wzywające gospodarzy do poszukiwania synowej/zięcia czy też przygotowania się na przyjęcie swatów. Z kolei dla pieśni adresowanych do młodocianych grupy, która już wkrótce zajmie miejsce panien i kawalerów, charakterystyczny jest motyw dziewczynki i chłopca w ich przyszłych rolach społecznych.

Warto przy tej okazji zwrócić uwagę na status słowa w obrzędzie. W sytuacji obrzędowej (w czasie świątecznym, niezwykłym, w przestrzeni rytualnie nacechowanej) wypowiedzianie słów staje się tożsame działaniu (MALINOWSKI, 1987: 103). Mowa i działanie są tu w równym stopniu materialne (KAMIŃSKI, 1991: 167). A zatem słowa, które wymawiają *lazarki*, mają moc sprawczą, kreują rzeczywistość — mogą oddziaływać na świat fizyczny, powodują w nim zmiany, stwarzają nowe stany rzeczy (ENGELKING, 1991: 158). Uczestniczące w obrzędzie dziewczęta wiedzą, że „mówiąc to, powodują, że tak się stanie”, o czym może świadczyć użycie form czasu teraźniejszego lub przeszłego dla wyrażenia tego, co ma nastąpić w przyszłości. (Chłopak, który **poszedł** na łowy zamiast zwierzęcia „**złowił**” dziewczynę — właśnie **prowa-**  
**dzi** ją do domu).

Analiza pieśni łazarskich pokazuje, jak w niewielkim stopniu jest w nich obecny motyw przejścia w planie kosmicznym. Zwyczajowe formuły zawierające życzenia pomyślności, co w realiach wiejskich oznacza urodzaj na polach, pojawiają się sporadycznie — i tylko — w cyklu gospodarskim. Ten widoczny w pieśniach brak odniesień do zmiany, jaka podczas realizacji obrzędu łazarskiego dokonuje się w przyrodzie, rekompensuje towarzyszący im taniec. W wielu rejonach Bułgarii tańczące w szeregu *lazarki* w pewnym momencie wykonują obroty wokół własnej osi: „Завърни се на лево, Лазаре, / Завърни се на десно. Лазаре” (КОНСТАНТИНОВ, 1891/4: 15/6). Kierunkowi w lewo, „pod słońce” — waloryzowanemu ujemnie, odpowiadają takie kategorie, jak: do tyłu, w dół, natomiast kategorialne odpowiedniki wartościowanego dodatnio kierunku w prawo, „ze słońcem”, to: do przodu i do góry. Połączenie tych dwu przeciwstawnych kierunków w jednym elemencie formy ruchu sprawia, że nabierają one nowego znaczenia. *Lazarki* wykonujące obrót wokół własnej osi (raz w lewo, raz w prawo) wyrażają archetyp wędrownicy życiodajnej mocy — ze sfery *sacrum* (góra) ku człowiekowi i ziemi (dół) oraz od człowieka (w niezwykłym czasie przejścia są nosicielkami sił płodności) ku sferze *sacrum* (KOWALSKA, 1985: 74—75). Efektem tego współdziałania ma być właśnie zapewnienie urodzaju, będącego konsekwencją pomyślnego przejścia zimy w wiosnę.

W zamian za pieśni-życzenia *lazarki* otrzymują dary. Obdarowywanie nie jest tu tylko zwykłym gestem podziękowania. Dar ma znaczenie ofiary, jaką za pośrednictwem uczestniczek obrzędu składa się tym, od których zależy spełnienie życzeń. Z punktu widzenia człowieka o orientacji tradycyjnej oczywiste jest bowiem, że to właśnie „duchy zmarłych przodków i bogowie są prawdziwymi właścicielami rzeczy i dóbr tego świata” (MAUSS, 1973: 232).

W wielu rejonach do obligatoryjnych w tej fazie obrzędu należą jeszcze odwiedziny studni, źródeł lub rzeki. Najczęściej odbywa się wówczas tzw. *kumiczenie* — puszczając na wodę kawałki chleba (ВАСИЛИЕВА, 1993a: 249; РАДОВЕВ, 1984: 8) lub brzożowe wianki (ДРАЖЕВА, 1980: 442; ВАСИЛИЕВА, 1974: 329; ВАСИЛИЕВА, 1985: 220), *lazarki* wybierają *kumicę* lub *kuma*, u których

(podczas ostatniego etapu obrzędu) będą spożywać rytualny posiłek. Zarówno przestrzeń — miejsca związane z wodą — jak i sama czynność puszczania na wodę przedmiotów, zwłaszcza zaś chleba uważanego za pożywienie na poły ludzkie, na poły boskie (KUBIAKOWIE, 1981: 30), wskazują na ofiarny charakter podejmowanych tu działań. Byłaby to zatem kolejna próba nawiązania łączności ze sferą *sacrum*.

W obrębie fazy włączenia wykonywane są czynności o charakterze kolektywnym, sygnalizujące dokonanie się zmiany. Do takich należy — odnotowywane przez większość źródeł (ВАСИЛИЕВА, 1993a: 249; ДРАЖЕВА, 1980: 442; ВАСИЛИЕВА, 1985: 220; ВАСИЛИЕВА, 1974: 327—328; ВАСИЛИЕВА, 1993b: 189) — *choro*, które *lazarki* tańczą na placu wiejskim w obecności mieszkańców wsi. Nie jest kwestią przypadku, że jest ono „zamknięte”. Korowód uczestniczek obrzędu, tworzący zamknięty krąg, symbolizuje zmianę, jaka dokonała się w ich życiu — „zamknięcie” w nowym stanie. Będąc od tej chwili pełnoprawnymi członkami nowej grupy społeczno-wiekowej, przez zgromadzonych na placu mieszkańców wsi, a zwłaszcza młodych chłopców i ich rodziny, postrzegane są już jako potencjalne kandydatki na żony i synowe. Potwierdza to zwyczaj zabierania *lazarkom* ich bukiecików, który czasami towarzyszy temu etapowi obrzędu — chłopak lub występująca w jego imieniu matka mogą poprosić o bukiecik dziewczyny, okazując tym samym zainteresowanie nią jako kandydatką na przyszłą żonę i synową (КУЗМАНОВА, 1989: 254). Nie bez znaczenia — choć nie dla uczestniczących w obrzędzie dziewcząt — jest tu także tempo, w jakim tańczone jest *choro*. Żywiłowy ruch (stąd nazwa *chora* — *буенец*, od *буен* ‘żywiłowy, gwałtowny, bujny (o roślinności)’) ma w sposób magiczny oddziaływać na przyrodę, pobudzając ją do życia (АРНАУДОВ, 1996: 231).

„Zamknięte” *choro* na placu wiejskim nie jest jedynym działaniem rytualnym służącym potwierdzeniu nowego statusu uczestniczących w obrzędzie dziewcząt. Podobną rolę odgrywa — występujące w kilku miejscach (СТОИН, 1956: 207—208; АРНАУДОВ, 1930: 34) — obrzędowe huśtanie. W tradycji ludowej czynność ta zarezerwowana jest przede wszystkim dla dziewcząt i chłopców, którzy osiągnęli już dojrzałość fizyczną bądź są jej bliscy. Traktuje się ją jako magiczny sposób na wywołanie zmiany statusu społecznego dziewczyny i chłopaka, umożliwiającego im zawarcie związku małżeńskiego. Właściwy huśtaniu ruch ku górze i z powrotem ku dołowi w planie metafizycznym koreluje bowiem z nieustabilizowaną, chwiejną pozycją społeczną tych, którzy w nim uczestniczą. Przejście z jednej grupy społecznej do drugiej odbywa się na przecięciu sfery ziemi i nieba, a huśtanie umożliwia osiągnięcie tego punktu (АГАПКИНА, 1996: 227—228). Jednocześnie czynność podnoszenia, wznoszenia, ruch ku górze mogą tu symbolizować bujny wzrost roślinności (МОШЫНСКИ, 1967: 293), co potwierdzają okrzyki *lazarek*, jakie w jednym z rejonów Bułgarii towarzyszą obrzędowemu huśtaniu: „По-високо люшкайте, да е високо житото!” (СТОИН, 1956: 208).

O dokonaniu się przejścia — symbolicznej zmiany w statusie społeczno-rodzinnym uczestniczek obrzędu — mogą także świadczyć, notowane przez niektóre źródła (ЙОРДАНОВА, 1996: 143; ВАСИЛИЕВА, 1974: 328), spotkania *lazarek* z młodymi mężatkami — grupą społeczną, która teraz jest im najbliższa.

Udział w *lazaruwanie*, dzięki któremu dziewczyna uzyskuje prawo do zawarcia związku małżeńskiego, stanowi swoisty prolog wesela. Tłumaczy to dość wyraźnie obecną, właśnie w tej fazie obrzędu, perspektywę rychłego ożenku, który czeka każdą z *lazarek*. I tak oto w jednym z lokalnych wariantów *lazaruwanie*, jeszcze przed *choro* na wiejskim placu, grupa obrzędowa udaje się do domu swej przywódczyni, by podzielić się na *kudy* — mniejsze grupy, na czele których stoją dziewczęta już zaręczone (uczestniczkami obrzędu są tu: dziewczęta — *момичета*, panny — *моми*, i narzeczone — *годенуци*). Potem każda *kuda* wyrusza do domu kawalera zaręczonego z *lazarką-godenicą*, gdzie dochodzi do wymiany darów między jego wybranką a matką (ЙОРДАНОВА, 1996: 140—143). Tak więc mamy tu do czynienia z powtórzeniem czynności właściwej obrzędowi weselnemu — obdarowywania przyszłej synowej przez świerkę, które ma miejsce zaraz po zaręczynach i oznacza przyjęcie dziewczyny do nowej rodziny (ЙОРДАНОВА, 1996: 176). Odwiedziny *lazarek* w domach zaręczonych chłopców można zatem odczytywać jako rodzaj „próby generalnej” przed właściwym faktem obrzędowym. Tak też zapewne należałoby traktować, obecny w wielu rejonach Bułgarii, zwyczaj rytualnego milczenia, jaki obowiązuje *lazarki* wobec *kuma* (rekrutującego się z grona miejscowych chłopców) (ВАСИЛИЕВА, 1993b: 189; АНГЕЛОВА, 1960: 728) lub *kumicy* (*kumy*, *krystnicy*, *kalimany*) — przywódczyni grupy (БАКАРЕЛСКИ, 1932: 177) bądź specjalnie do tej roli wybranej *lazarki*<sup>3</sup> (КУЗМАНОВА, 1989: 248). Nawiązuje on do tzw. *зовеене* — uroczystego milczenia młodej mężatki wobec osób o wysokim statusie socjalnym (*kuma*, *kumicy*), jakie ma miejsce w okresie wprowadzania jej do nowej rodziny (БЕНОВСКА-СЪБКОВА, 1995: 151). W obu przypadkach milczenie (swego rodzaju post) może być odczytywane jako symbol oczyszczenia (WROCLAWSKI, 1984: 49) — przed zmianą statusu i powrotem do sfery *profanum* jednostka uczestnicząca w obrzędzie przejścia zostaje poddana zabiegom, których celem jest pozbawienie jej cech niebezpieczeństwa i wyjątkowości, jakich nabyła, obcując z *sacrum* (Słownik..., 1987: 260). Jednakże w milczeniu tak *lazarki*, jak i młodej mężatki można dopatrywać się także metonimii śmierci (TOKARSKA, WASILEWSKI, ZMYSŁOWSKA, 1981: 94). Dorastająca dziewczyna, zanim zostanie przyjęta do grupy oczekujących na ślub, podobnie jak młoda mężatka, zanim zostanie w pełni zaakceptowana przez rodzinę męża, przechodzi fazę wyłączenia, w której zostaje symbolicznie uśmiercona, czego przejawem ma być właśnie milczenie — zawieszenie życia w jednym z jego

<sup>3</sup> W jednym z rejonów Bułgarii na *kumicę* wybiera się małą (2—5-letnią) dziewczynkę (Стоин, 1956: 206).



najważniejszych aspektów (jako kontaktu społecznego). Ponowne symboliczne narodziny i włączenie do nowego środowiska mają miejsce podczas tzw. *отговяване* — uroczystego przerwania milczenia. W *lazaruwanie* odbywa się ono podczas rytualnego posiłku spożywanego przez *lazarki* w gościnie u *kumicy* (СТОИН, 1956: 206) czy *kuma* (ВАСИЛИЕВА, 1993b: 189; АНГЕЛОВА, 1960: 727). Jednak sam rytualny poczęstunek spełnia znacznie ważniejsze funkcje. Z jednej strony stanowi formę ofiary — dar dla mieszkańców sfery „obcego”, dzięki którym możliwa stała się kreacja nowego stanu (wskazuje na to postny charakter potraw, właściwy także obrzędom zadusznym), z drugiej zaś — co dla ostatniego etapu obrzędu jest szczególnie ważne — stwarza możliwość ponownego włączenia *lazarek* do społeczności, zespolenia z nią (ЯНЕВА, 1984: 43). Uczestnictwo w rytualnym posiłku staje się aktem desakralizacji, powrotu do sfery *profanum*.

Analiza semantyczna kodu akcjonalnego bułgarskiego *lazaruwanie* wyraźnie pokazuje, że w obrzędzie czynność praktycznie nigdy nie ma własnej symbolicznej motywacji. Właściwe odczytanie sensu działań podejmowanych podczas realizacji obrzędu staje się więc możliwe tylko wówczas, gdy weźmiemy pod uwagę wszystkie inne występujące w nim elementy znakowe: wykonawcę, adresata, obiekt, instrument, czas i przestrzeń. W zależności od tego, który z tych komponentów będzie dominować, symbolika czynności może uzyskać akcent personalny (taniec *lazarek* towarzyszący pieśniom-życzeniom, obdarowywanie ich), instrumentalny (obsypywanie *lazarek* ziarnem, rytualny poczęstunek w fazie włączenia), temporalny lub przestrzenny (właściwa faza wyłączenia rytualna separacja grupy obrzędowej, czynności podejmowane w miejscach związanych z wodą). Bywają jednak i takie sytuacje, gdy w czynności rytualnej dominuje semantyka akcjonalna (obchodzenie wsi w ściśle określonym kierunku, „zamknięte” *choro* na placu wiejskim). Interesujące są także działania (lub ich zaniechanie), będące zapożyczeniami z innych obrzędów, nacechowane semantyką tych kontekstów, w których pojawiły się wcześniej (charakterystyczne dla obrzędu weselnego rytualne *зовеене* i *отговяване*, wymiana darów między narzeczoną i przyszłą świekrą) (ТОЛСТАЯ, 1994: 68—70).

## Literatura

- BRZOWSKA-KRAJKA A., 1994: *Symbolika dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze*. Lublin.
- CZERWIŃSKA-BURSZA H., 1986: *Teoria rytów przejścia Arnolda Van Gennepa i jej realizacja na gruncie strukturalistycznym*. „Lud”, T. 70, s. 51—65.

- ELIADE M., 1993: *Sacrum, mit, historia*. Przeł. A. TATARKIEWICZ. Warszawa.
- ENGELKING A., 1991: *Magiczna moc słowa w polskiej kulturze ludowej*. W: „Język a Kultura”. T. 1: *Podstawowe pojęcia i problemy*. Red. J. ANUSIEWICZ, J. BARTMIŃSKI. Wrocław, s. 157—165.
- KAMIŃSKI M., 1991: *O lokalistycznej interpretacji świata w magii*. W: „Język a Kultura”. T. 1: *Podstawowe pojęcia i problemy*. Red. J. ANUSIEWICZ, J. BARTMIŃSKI. Wrocław, s. 167—171.
- KOWALSKA J., 1985: *Środki i mechanizm przekazu tanecznego*. „Etnografia Polska”, T. 29, z. 2, s. 63—82.
- KUBIAKOWIE I., K., 1981: *Chleb w tradycji ludowej*. Warszawa.
- MALINOWSKI B., 1987: *Ogrody koralowe i ich magia. Język magii i ogrodnictwa*. Warszawa.
- MAUSS M., 1973: *Szkic o darze*. W: *Socjologia i antropologia*. Przeł. M. KRÓL, K. POMIAN, J. CZACKI. Warszawa, s. 211—415.
- MOSZYŃSKI K., 1967: *Kultura ludowa Słowian*. T. 2. Warszawa.
- Słownik etnologiczny — terminy ogólne*. 1987. Red. Z. STASZCZAK. Warszawa.
- TOKARSKA J., WASILEWSKI J.S., ZMYŚŁOWSKA M., 1981: *Śmierć jako organizator kultury*. „Etnografia Polska”, T. 26, z. 1, s. 79—113.
- TOMICCY J., R., 1975: *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*. Warszawa.
- WASILEWSKI J.S., 1978: *Symbolika ruchu obrotowego i rytualnej inwersji*. „Etnografia Polska”, T. 22, z. 1, s. 81—107.
- WASILEWSKI J.S., 1980: *Podarować — znaleźć — zgubić — zbłądzić. Niektóre kategorie języka symbolicznego związane z opozycją życie — śmierć*. „Etnografia Polska”, T. 24, z. 1, s. 283—298.
- WROCŁAWSKI K., 1984: *O pieśni „Jana i Słońce” ze zbioru braci Miladinovów*. В: *Животот и делото на браќа Миладиновци*. Скопје, s. 39—53.
- ZADROŻYŃSKA A., 1985: *Powtarzać czas początku*. Cz. 1: *O świętowaniu dorocznych świąt w Polsce*. Warszawa.
- АГАПКИНА Т.А., 1996: *Концепт движения в обрядовой мифологии славян (на материале календарного цикла)*. В: *Концепт движения в языке и культуре*. Москва, s. 213—254.
- АНГЕЛОВА Р., 1960: *Лазаруване в село Бояново*. В: *Езиковедско-етнографски изследвания в памет на акад. Ст. Романски*. София, s. 709—730.
- АРНАУДОВ М., 1930: *Фолклорни приноси от Родопско*. В: *Сборник на народни умотворения и народопис*. Кн. 38. София, s. 34.
- АРНАУДОВ М., 1996: *Очерци по български фолклор*. Т. 2. София.
- БЕНОВСКА-СЪБКОВА М., 1995: *Змеев в българския фолклор*. София.
- Българска митология. Енциклопедичен речник*. 2006. Ред. А. СТОЙНЕВ. София.
- ВАКАРЕЛСКИ Х., 1932: *Лазарици в Софийско*. В: *Известия на Народния етнографски музей в София*. Кн. 10—11. София, s. 176—187.
- ВАСИЛИЕВА М., 1974: *Пролетно-летни празници и обичаи*. В: *Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*. София, s. 326—329.
- ВАСИЛИЕВА М., 1985: *Пролетно-летни празници и обичаи*. В: *Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания*. София, s. 215—221.
- ВАСИЛИЕВА М., 1993а: *Пролетни обичаи и обреди*. В: *Софийски край. Етнографски и езикови проучвания*. София, s. 249—251.
- ВАСИЛИЕВА М., 1993б: *Пролетни празници и обичаи*. В: *История и култура на Карнобатския край*. Т. 3. София, s. 186—197.

- ГАБРОВСКИ М., 1989: *Преходът между старата и новата година у българите*. В: *Етнографски проблеми на народната духовна култура*. София, s. 12—49.
- ДАСКАЛОВА-ЖЕЛЯЗКОВА Н., 1989: *Пролетни празници и обичаи*. В: *Кариоти. Етническа принадлежност и културно-битови черти в края на XIX и началото на XX век*. София, s. 99—109.
- ДРАЖЕВА Р., 1980: *Пролетно-летни празници и обичаи*. В: *Пирински край. Етнографски фолклорни и езикови проучвания*. София, s. 440—442.
- КАМЕНОВА А.П., 1992: *Пролетни обичаи от Чипровци*. „Българска етнография”, кн. 4, s. 40—46.
- КОНСТАНТИНОВ Х., 1891: *Лазарски песни от Вакарел*. В: *Сборник на народни умотворения, наука и книжнина*. Кн. 4. София, s. 14—15.
- КУЗМАНОВА В., 1989: *Лазаруването в Санданско и общобългарското лазаруване*. В: *Единство на българската фолклорна традиция*. София, s. 242—273.
- КУЗМАНОВА В., 1993: *Лазаруване с кукла*. „Български фолклор”, кн. 1, s. 84—93.
- РАДОВЕЦ Ц., 1984: *Буенец — игра предпролетна*. „Отечествен фронт”, № 118558, 13. IV, s. 8.
- СПАСОВ С., 1891: *Лазарски песни от Софийско*. В: *Сборник на народни умотворения, наука и книжнина*. Кн. 5. София, s. 17—21.
- СТАМЕНОВА Ж., 1986: *Пролетно-летни цикъл*. В: *Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания*. София, s. 265—267.
- СТОИН Е., 1956: *Лазаруване в село Негушево (Елинпелинско)*. В: *Известия на Института за музикознание на БАН*. Кн. 2—3. София, s. 189—213.
- ТОЛСТАЯ С.М., 1994: *К характеристике акционального кода традиционной культуры*. В: *Валканские чтения 3. Лингво-этнокультурная история. Балкан и Восточная Европа. Тезисы и материалы симпозиума*. Москва, s. 68—71.
- ТОЛСТОЙ Н.И., 1995: *Вторичная функция обрядового символа*. В: *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. Москва, s. 167—184.
- ЗАХАРИЕВ Й., 1932: *Лазаруване в Каменица*. В: *Известия на Народния етнографски музей в София*. Кн. 10—11. София, s. 187—202.
- ЙОРДАНОВА Л., 1996: *Обичани обичаи*. София.
- ЯНЕВА С., 1984: *Функциите на хляба в обряда*. „Български фолклор”, кн. 3, s. 43.

JOANNA MLECZKO

### Semantic categories of the „text” of the bulgarian rite *lazaruwane*

Action code

### Summary

The article is an attempt to answer the question about the position that the semantic category of activities occupies in the peculiar culture „text”, which is a rite. The issue is discussed based on an example of a Bulgarian rite of the spring cycle — *lazaruwane*. It belongs to the so-called *rites de passages* — rites that in a symbolic way express changes which occur in the life of an individual as well as in nature (the participants of *lazaruwane* are young unmarried women, who thanks to their participation in the rite become included in a new social group, which is accompanied by the transition from winter to spring).

The semantic analysis of the elements of *łazaruwanie* action code shows clearly that within the rite an activity has practically no symbolic motivation of its own. A proper interpretation of the meaning of ritual activities is possible when we take into consideration not only the very sense of the rites but also all other sign elements present within it: the performer, addressee, object, instrument, time and space. Depending on the domination of one of these components, the symbolism of activities may acquire different accents: personal (a girls' dance accompanying songs — wishes during the realisation of the marginal phase), objective (ritual meal in the phase of inclusion), temporal (staying overnight in the house of one of the girls during the preparations for the rite realisation in the inclusion phase), or spatial (activities undertaken in places related to water in the marginal phase).

Przełożyła Irena Polańska

Йоанна Млечко

### Семантические категории „текста” болгарского обряда лазаруване Акциональный код

#### Резюме

Статья является пробой ответа на вопрос места, какое в своеобразном „тексте” культуры, который представляет собой обряд, занимает семантическая категория действия. Эту проблему обсуждено на примере болгарского обряда весеннего цикла — лазаруване. Принадлежит он к так называемым *rites de passage* — обрядам, которые символическим способом выражают смены происходящие в жизни человека и природы (участники лазаруване это девушки в предсупружеском возрасте, которые — благодаря участия в нем — будут включены в новую общественную группу и это сопровождает переход зимы, в весну).

Семантический анализ элементов акционального кода лазаруване показывает, что в обряде действие практически никогда не имеет собственной символической мотивировки. Свойственное прочтение значения ритуальных действий является возможным тогда, когда мы возьмем во внимание не только сам смысл обряда, но тоже все другие, выступающие в нем знаковые элементы: исполнителя, адресата, объект, предмет, время, пространство. В зависимости от того, который с этих компонентов будет доминировать, символика действий, может получить личный акцент (танец девушек сопровождающий песням — пожеланиям во время периферийной фазы), предметный (ритуальное угашение во фазе включения), темпоральный (ночевание дома одной из девушек во время реализации обряда во фазе выключения), пространственный (действия поднимающие в местах связанных с водой в периферийной фазе).